D.[r] MICHELE LOSACCO

Eraclito e Zenone l'eleate

SAGGIO

DI UNA " STORIA DELLA DIALETTICA "

PISTOIA
TIP. CINO DEI FRATELLI BRACALI

1914.

La dialettica, benché sia ordinariamente considerata come una parte secondaria della logica, è forse la piú importante, come quella che è strettamente legata alla teoria della conoscenza ed alla metafisica. Sorta a poco a poco dalle indagini cosmologiche della scuola jonica, per l' intima esigenza di separare nettamente la conoscenza razionale dalla sensibile, essa dà i primi passi, passi davvero giganteschi, per opera di Eraclito e degli Eleati. Essa dunque è assai piú antica della logica formale. Il suo cómpito fondamentale è metafisico: accordare l' unità e la moltiplicità, la reale essenza e la mutabile parvenza. Con Eraclito, essa tenta di conciliare i due termini, mediante la profonda intuizione del divenire; con gli Eleati, afferma come vero uno solo dei termini, l' essere o la sostanza, e abbandona il fenomeno all' opinione fallace. In questa prima fase del suo svolgimento, la dialettica rimane ancora avvinta al realismo; ma, in quanto dà efficace

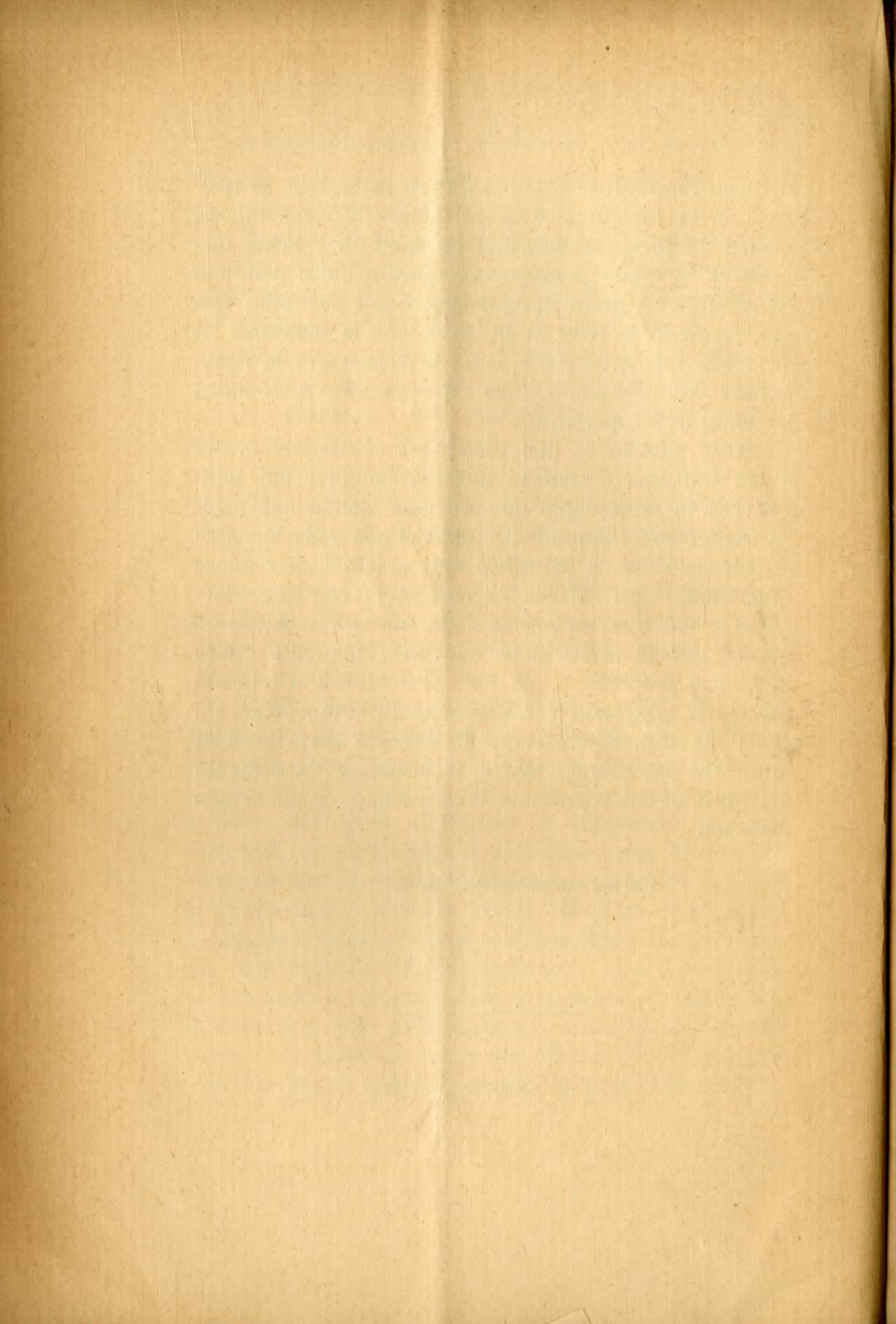
impulso alla critica dell' esperienza, apre già la via che sarà battuta dall' idealismo.

Il secondo momento principale si ha con Platone, il quale cerca il punto di unione fra le dottrine eraclitco-sofistiche e le eleatico-megariche (il quoziente dell' Eraclitismo e dell' Eleatismo, secondo la frase herbartiana); ma afferma la trascendenza dell' uno sul molto, del permanente sul variabile. Egli, benché sciolga l' idea suprema in una moltiplicità organica d' idee, pure ne colloca l' esistenza nell' iperuranio. La vera cognizione, e cioè la cognizione delle idee, procede secondo un doppio ritmo: ascensivo, se il dialettico si eleva dal singolo al generale (συναγωγή); discensivo, se da questo perviene deduttivamente a quello (διαίρεσις). Con Platone, siamo ormai sul terreno dell' idealismo, ma di un idealismo oggettivo ed ontologico, in cui l' ente è estraneo ancora allo spirito, che non può adunque raggiungere il vero.

Il terzo momento capitale è rappresentato da Hegel, per merito del quale il metodo dialettico ritorna trionfalmente, dopo lungo esilio, nel seno dell' idealismo, a cui esso per il primo aveva dato la spinta. Assertore potente dell' unità, il filosofo di Stoccarda la rende concreta, accogliendovi il principio della distinzione. Al posto dell'oggetto trascendente, grazie alla scoperta kantiana della sintesi *a priori*, subentra il soggetto, lo spirito, il quale, per legge d' interiore sviluppo e agitato dal demone della contradizione, crea a sé il proprio mondo e sempre piú lo arricchisce. In tal modo, la dialettica viene a surrogare la vecchia logica formale, salendo al grado di logica speculativa; né si pone in conflitto aperto con l' esperienza, perché riconosce che,

dell'esperienza, il soggetto è fattore essenziale. E inoltre, se la dialettica trascendentale di Kant era la critica di quella scienza dell' illusione (la vecchia metafisica), la quale pretendeva allargare l' uso delle categorie oltre i limiti di ogni esperienza possibile; Hegel, negando la *cosa in sé*, riconduce la dialettica al suo vero ufficio, che è quello di assicurarci la conoscenza razionale con metodo critico, ma restando entro i confini dell' esperienza.

Ora, affinché la dialettica possa continuare la sua opera fruttuosa e affinché possa premunirsi dai pericoli che la minacciano qualora essa ricada nell' arbitrio soggettivo e individuale, affinché non vada incontro all' accusa fatta da Aristotele agli eraclitei, di rendere impossibile ogni scienza; è necessario che essa riconosca e valuti sé medesima nella sua storia. Ritessere questa grande storia nelle sue linee generali, rifare in minori proporzioni, ma con altri criterii e tenendo conto del progresso verificatosi negli studi, come anche della mutata situazione filosofica, l' opera lasciata interrotta dal Prantl: tale è, in sostanza, l'argomento del libro, di cui il presente lavoro è appena un saggio modesto.

Pistoia, novembre del 1913.

I.

Eraclito.

(Fiorito nel 504-500 av. Cr.).

Aristotele chiamò inventore della dialettica (διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν) Zenone di Elea: e, se parliamo di sviluppo formale dato alla scienza, insegnando il metodo di ridurre all' assurdo, con argomentazione dilemmatica, le teorie prese di mira, tale designazione è esatta. Ma, già prima di lui, un altro pensatore piú grande, Eraclito di Efeso, aveva fondato, quasi inconsapevolmente, una dialettica assai piú profonda e piú ricca di germi vitali, introducendo la negatività e il movimento nel seno dell' essere immobile e tentando genialmente di conciliare l' Uno col molto. Ond' è che, sotto questo riguardo, non ebbe torto il Lassalle ad affermare che la dialettica *oggettiva* si ha solo con Eraclito; perché la contradizione esiste, per lui, nell' oggetto stesso ed entra a costituire l' essenza del Tutto [1].

Generalmente, nelle storie della filosofia si è soliti di far seguire l' esposizione della dottrina eraclitea a quella dell' Eleatismo,

quasiché il secondo sorga per antitesi alla prima. Gli Eleati, si dice, erano giunti a un risultato negativo, alla vuota unità, dichiarando illusioni la moltiplicità e il movimento, che i sensi ci attestano. Ma come nasce la possibilità di questa rappresentazione illusoria e falsa? Un tal problema essi lasciano insoluto; anzi Parmenide, secondo Aristotele (vedi il primo libro della *Metafisica*), accortosi che l'unità è propria dei soli concetti e volendo pur adattare le sue teorie ai fatti, ristabilí a malincuore, accanto alla scienza dell'essere, una teoria dell'opinione. Ma, a risolvere il problema, soccorse un altro principio, formulato precisamente da Eraclito, quello del divenire. Ora, se a quest'interpretazione si vuol dare la portata di un ordinamento logico, di una storia ideale, essa non può incontrare gravi difficoltà, essendo fuori di ogni dubbio che il principio eracliteo viene ad appagare un'esigenza lasciata insoddisfatta dal principio eleatico, sicché quello rappresenta un vero progresso relativamente a questo. Ma, se parliamo di un ordine cronologico, di una storia effettiva e reale, è tutt'altra faccenda. Che Eraclito abbia combattuto Parmenide, è cosí poco vero, che bisogna anzi (secondo gli studi piú recenti) ammettere proprio il contrario. E, d'altra parte, il concetto del divenire non si annunzia per la prima volta con Eraclito, ché a lui perviene come retaggio antico dalla coscienza popolare.

Fermiamoci su questo secondo punto, per chiarire la posizione assunta dal pensatore di Efeso e vedere come i germi del suo procedimento dialettico si trovino già, e in vario modo, prima di lui. Nelle teogonie e cosmogonie piú antiche, e anche nella poesia gnomica del VI secolo, ritorna di continuo l'idea, che nulla possa sfuggire alla legge della trasformazione, perché nulla è eterno. Vi si associa il concetto del destino e della periodicità dei cangiamenti. Quando poi nella Jonia si fu sviluppata la scienza del fenomeno, grazie alle cresciute esperienze imposte dalla navigazione e dal commercio; quando lo strumento logico si venne affinando e rivolgendo a saggiare il mondo esterno, quello che primamente richiamò l'attenzione fu il problema del cangiamento. E i primi fisiologi, da Talete ad Anassimene, furono inevitabilmente condotti a rintracciare la spiegazione causale di esso, ricorrendo ora ad uno, ora ad un altro principio materiale. Ma, in tal modo, nascevano anche tesi contraditorie e si veniva nello stesso tempo a scuoter le basi

della certezza sensibile. Chi, infatti, dichiarava che l'essenza di tutte le cose fosse l'acqua, od altro elemento, riusciva implicitamente a contestare il valore di tutte quante le attestazioni empiriche, eccettuata una sola. Anassimandro fa ancora un passo piú avanti, perché assume come punto di partenza, non già una materia determinata, ma l' ἄπειρον, la materia illimitata, e studia la relazione permanente, che unisce l'essere primordiale alle forme da esso generate. Con l' idea del numero, introdotta dai Pitagorici, si viene a determinare un altro punto di capitale importanza : la regolarità dei cangiamenti. Senofane poi (checché ne pensi lo Zeller), all' essere, applica il metodo proprio degli oratori, dando il primo inizio all' eristica. Egli, infatti, mostra che la divinità non è generata (non potendo nascere né dal simile né dal dissimile), che non è finita né infinita, né in riposo né in moto. Cosí, per la prima volta, si disegna il conflitto tra la logica e l' esperienza, o l' opinione volgare (al che anche la sua critica dei miti contribuisce). E il principio razionale, che due realtà opposte non possono avere coesistenza, forma tutto il nerbo del ragionamento senofaneo, mettendosi in contrasto con la credenza tradizionale, che attaccavasi al divenire (2). Che cosa fa adesso Eraclito? Compiendo la trasformazione razionale del mito, impernia il suo sistema sul concetto del divenire, accordandolo in certa maniera, come vedremo, con quello della permanenza ; generalizza il metodo delle antitesi verbali, di cui gli Gnomici avevano moltiplicato gli esempi; applica arditamente alla vita dell' universo ciò ch' erasi constatato vero per la vita umana, svolge in modo piú completo la dialettica della percezione sensibile, che si trovava solo come oscura anticipazione nell' opera de' suoi predecessori.

Pure la sua è una dialettica non ancora pervenuta al suo pieno sviluppo formale, una dialettica tutta fusa con gli elementi da cui è stata suggerita. Nel pensatore di Efeso il puro elemento dialettico e logico rimane ancora nascosto nell' invoglio dell' elemento naturale. A spiegare questo fatto, basta richiamare alla mente i tratti singolari della sua personalità. Formatosi nella contemplazione solitaria ed aristocratica, egli non si professa discepolo di alcuno, ma dice di aver lavorato a cercare se stesso. I grandi poeti della sua razza (come nota il Gomperz) avevano bensí nudrita e scaldata la sua fantasia ; ma poi il suo spirito, fatto

adulto, ne aveva sdegnosamente rigettate le puerili concezioni. Indi la sua ira contro Omero ed Archiloco, ai quali vorrebbe infliggere una pena corporale. Grande ostilità ei dimostra ai culti popolari, e non minore all' erudizione (πολυμαθίη), la quale non insegna ad avere intelligenza, ché altrimenti l' avrebbe insegnato ad Esiodo, a Pitagora, a Senofane e ad Ecateo (fr. 40, Diels). Non occorre, per lui, sapere ogni cosa: occorre addentrarsi in quello che piú importa. Bisogna sforzarsi di conseguire la profondità, non l'ampiezza delle cognizioni. Né a ciò contradice il fatto, che egli raccomandi ai filosofi di esser conoscitori di molte cose (εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας, fr. 35), perché una tal conoscenza è presa da lui nel senso d' investigazione critica. Il sapere indiretto e acquisito val nulla di fronte all' indagine originale e indipendente, che si pone in contatto immediato col vero. D' altra parte, Eraclito è un filosofo-poeta, un intuizionista che rifugge dal rigoroso procedimento sistematico e non si prende pensiero dei dettagli. E il metodo della sua trattazione è (come ha notato lo Spengler) essenzialmente psicologico [3]. Egli non considera propriamente l' origine e il fine del mondo, ma fa piuttosto una sottile analisi dei processi naturali. E la filosofia, per lui, come per gli altri Greci di quel tempo e anche dopo, è, non tanto una scienza astratta, quanto un' architettonica del pensiero. E il suo stile, plasticamente geniale, rivela una tempra finissima di artista. La sua espressione è sempre colorita e robusta, sí da render quasi visibile il concetto, il quale, per la stessa insolita novità, offrendo enormi difficoltà al linguaggio, non poteva se non guadagnare da una forma immaginosa. In consonanza con la sua mentalità d' eccezione, sembra che Eraclito non abbia dato ai suoi pensieri un andamento dimostrativo, ma siasi compiaciuto di esprimerli in tono imperatorio e profetico, d' inquadrarli in lapidarii aforismi [4]. Egli, che pur conosceva la potenza della retorica, da lui efficacemente definita come « guida ai macelli » (κοπίδων ἀρχηγός, fr. 81); egli, che pur si rivela esperto in attacchi polemici; anziché porre dilemmi e sillogizzare, preferí vivificare le sue idee con la fiamma dell' immaginazione, incorporarle in simboli concreti, dar loro un piú forte rilievo con ingegnosi contrasti di luci e di ombre.

L' elemento intuitivo, dominante colla sua filosofia, ha potuto perfino farlo scambiare per un sensista ed un empirista da

uno studioso come lo Schuster [5]. Ora è certo che, sebbene Eraclito non si pronunziasse molto chiaramente sul problema del conoscere, tuttavia in generale rigettò la testimonianza dei sensi, non meno di Parmenide, il quale forse in ciò si attenne al suo esempio. Una volta dice: « gli occhi e gli orecchi sono cattivi testimoni agli uomini, se essi hanno anime barbare » (fr. 107). E altrove, piú efficacemente: « morte è tuttociò che vediamo nello stato di veglia; sonno ciò che vediamo dormendo » (fr. 21). Egli nota che l'armonia invisibile (ἀφανής) è migliore della visibile (fr. 54), e che la natura ama nascondersi (fr. 123). Ed esalta la ragione (λόγος) divina ed universale, come oggettiva ed assoluta, in antitesi al carattere soggettivo della percezione o dell'opinione individuale, che egli chiama un' epilessia (fr. 2 e 46). Onde Sesto Empirico illustra: τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριων ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος (*Adv. mathem.* VII, 431). I sensi non c' ingannano in tutto, ma vanno interpretati e rettificati dal discorso razionale. E qui, mi sembra, è da cercare la soluzione della difficoltà messa innanzi da Lucrezio (*De rerum nat.*, I, 696 e sg.).

credit enim sensus ignem cognoscere vere,
cetera non credit, quae nilo clara minus sunt.

Se Eraclito impugna la certezza sensibile, con che diritto poi afferma che il senso non ci inganni, additandoci nel fuoco l' essenza delle cose? La contradizione si elimina, osservando che il fuoco visibile non è la stessa cosa dell' ἀείζοον πῦρ, di cui intese parlare l' efesino. Nel dire che il cosmo è un fuoco eternamente vivo, che a misura si accende e a misura si spegne (fr. 30), volle Eraclito, ispirandosi al pitagorico Ippaso e forse anche alla religione zoroastrica (secondo la quale il processo cosmico era un' eterna trasformazione del fuoco, principio universale di vita e di bene) [6], indicare il flusso incessante dei fenomeni e l'intima vitalità della natura. Non già che debba accettarsi l' opinione del Lassalle, il quale riduce il fuoco eracliteo ad un' astrazione metafisica, ad una designazione simbolica e sensibile del processo unificatore dell' antitesi tra l' essere e il non essere, non diversa dalle altre designazioni, come l'armonia, la guerra e cosí via. Bisogna guardarsi dal fare di Eraclito un idealista e dall'attribuire ai suoi principii una

significazione troppo moderna [7]. Egli è ancora un ilozoista e però concepisce il fuoco, non empiricamente bensí, ma pur sempre materialmente, come un elemento caldo ed animatore, come un soffio igneo, sostanzialmente identico all' anima, il quale circola perennemente in tutto l' universo. Questo fuoco non è un' ἀρχή, ma una τροπή, come l' acqua e la terra; non una sostanza immutabile, ma una forma dell' energia. Una volta concepito il mondo come un processo (ποταμῷ γάρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ), (fr. 91), è necessario ammettere una metamorfosi del fuoco negli altri elementi, e viceversa: ciascuno vive la morte dell' altro, e il processo di combustione e volatilizzazione è in tutti la misura del vero essere, come l' oro è la misura del valore delle cose. L' universo è in uno stato di perfezione, solo quando ha assunto la forma del fuoco, e in tale stato ritorna periodicamente. Dal divenire poi, che è un dato, Eraclito distingue il λόγος come la sua forma, come un rapporto regolare e matematico dei processi naturali, come l' unica *costante* nel variare incessante dei fenomeni. Egli lo chiama anche νόμος, δίκη, εἱμαρμένη (riconnettendosi in parte ad Anassimandro); dunque lo concepisce come una legge impersonale e meccanica, non già come un principio personale. Questa divina ragione, nell' apprendimento della quale consiste la vera conoscenza, e davanti alla quale tutto è bello e buono e giusto (fr. 102), è qualcosa d' inseparabile da quel soffio igneo e vitale, di cui abbiamo parlato; perciò lo riceviamo in noi, mediante la respirazione, nello stato di veglia; quando invece, durante il sonno, i pori della sensibilità si chiudono, questa unione con la potenza logica diffusa nell' ambiente esterno rimane interrotta. In tal modo, concetti metafisici di grande valore, come il divenire e la razionalità, restano ancora soffocati da quell' involucro di naturalismo ingenuo, che Eraclito non riesce a deporre.

Ma veniamo al principio dialettico scoperto da Eraclito. Questo principio consiste nell' identità dell' essere e del non essere, e cioè nella coincidenza degli opposti, come conseguenza del fluire di tutte le cose. Nulla è, tutto diviene. Tutto è vita; ma vivere è trasformarsi, divenire altro. Noi scendiamo e non scendiamo nel medesimo fiume, siamo e non siamo (fr. 49ª). Ma l' opposizione apparente si risolve in una grandiosa unità. Eraclito, come Senofane, insegna che il mondo è uno (fr. 89). Ed è unità, che si manifesta,

non ai sensi, ma alla ragione: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι (fr. 50). Quest' unità, peraltro, non è l' unità immobile ed astratta degli Eleati, ma un' unità vivente e concreta, perché ciascuno dei due momenti, il positivo e il negativo, ha il suo contrario in se stesso. La natura ama le cose opposte (fr. 10). Le cose fredde si riscaldano, il caldo si raffredda, l' umido si asciuga, il secco s' inumidisce (fr. 126). Ogni cosa, mediante la lotta e la necessità, giunge alla vita (fr. 80). Ma gli elementi ostili si conciliano, e dai suoni differenti nasce la piú bella armonia (fr. 8). Come la natura ottiene lo scopo della riproduzione della specie accoppiando il sesso maschile al femminile, cosí fa anche l' arte, imitando la natura: per es., la pittura mescolando il bianco al nero, la grammatica legando insieme le lettere mute e le sonore. Si congiungono, in tal guisa, l' intero e ciò che non è intero, la concordia e la discordia, la consonanza e la dissonanza, e dal tutto nasce l' uno e dall' uno il tutto (fr. 10). Per esprimere questo concetto, Eraclito ricorre alla singolare immagine dell' armonia che deriva dall' arco e dalla lira (παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης (fr. 51). Quest' immagine è stata intesa diversamente. Per lo Schleiermacher, sarebbe tratta dalla tensione e dal rilassamento delle corde. Il Lassalle, ingegnosamente, la riferisce al Sole-Apollo, che aveva l'arco (gli strali del sole), simbolo della distruzione, e la lira, in cui era simboleggiata l' armonia siderea. Con maggiore probabilità crede il Diels che Eraclito abbia avuto in mente la struttura dell' arco e della lira, composti l' uno e l' altra di due legni antagonistici. L' armonia invisibile poi, anteposta alla visibile, non è altro che la pura, intelligibile unità, in antitesi alla sua patente raffigurazione nell' esistenza materiale. Questa legge della contradizione, che appare come un ἀγών alla coscienza ellenica dell' efesino, era stata già in qualche modo annunziata dall' opera della speculazione anteriore. Basta qui rammentare Anassimandro e i Pitagorici. Il primo aveva già formulata la polarità qualitativa del calore e del freddo, dell' asciutto e dell' umido. Aveva accennato alla transitorietà delle formazioni cosmiche, le quali rientrano, per una legge di giustizia, in seno all' indeterminata unità originaria. E il Pitagorismo, d' altra parte, aveva distinto, nel numero, il pari e il dispari, il finito e l' infinito, osservando che l' antitesi tra i due elementi opposti veniva

a comporsi mediante un terzo, l'armonia (τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι: ARIST. *de anima*, I, 4). Ma questi rapporti matematici assumono, in Eraclito, un piú profondo valore speculativo e, grazie al suo temperamento di artista, un colorito drammatico assai potente.

La dialettica eraclitea presenta due aspetti intieramente connessi: un aspetto cosmologico ed un aspetto etico-sociale. Incominciamo dal primo. Come è concepito il principio dell'universale processo? La divinità, egli dice (come dirà poi anche il Böhme), è unione della luce e delle tenebre, dell'odio e dell'amore, del bene e del male; essa è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame: si cangia come il fuoco, il quale, una volta mescolato agli aromi, è chiamato con vari nomi, secondo il piacere di ciascuno (fr. 67). Ade è pur lo stesso di quel Dioniso, a cui le processioni invereconde inalzano canti e tripudii (fr. 15). Esiodo ebbe il torto di non accorgersi che il giorno e la notte sono la stessa cosa (fr. 57). Né il buio né la luce, né il male né il bene differiscono tra loro, ma sono tutt'uno (cf. HIPPOL. *Refut. haer.* IX, 110). Che il bene e il male s'identificassero, egli lo dimostrava coll'esempio dei medici, i quali, se tagliano e cauterizzano gl'infermi, compiono un beneficio identico alla malattia, perché la guarigione è altrettanto dolorosa e però non migliore che l'infermità (fr. 58). Quello che è in noi, è sempre uno e il medesimo: il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovine e il vecchio: il secondo si converte nel primo, come il primo nel secondo (fr. 88). La morte si converte nel suo opposto, nella vita. Quando l'uomo è estinto, egli si accende un lume nella notte (fr. 26), perché, dopo quel passo, lo attendono cose quali egli non immagina neppure (ibid.). Non vi è morte, ma trasformazione; non annullamento, ma crisi che prepara un'altra forma di esistenza. Ciò si vede chiaro in tutti i processi del mondo fisico. Vive il fuoco la morte della terra, vive l'aria la morte del fuoco, l'acqua vive la morte dell'aria, la terra quella dell'acqua (fr. 76). E per l'anima umana si ha lo stesso rapporto. Siccome il processo vitale sta in un'accensione dell'anima per mezzo dell'esalazione calda (ἀναθυμίασις), e l'anima si riduce al fuoco della natura, cosí accade che l'anima, assorbendo l'umidità, si offuschi: il che ha luogo nell'ubbriachezza (fr. 117). Ma siccome, d'altra parte, è

vero che l'anima si produce ogni giorno dai vapori umidi, cosí è anche lecito affermare che per le anime è morte il divenire acqua, e per l' acqua è morte il divenire terra; ma dalla terra si forma l'acqua, e dall'acqua poi l'anima (fr. 36) [7]. Poiché niente di natura è intieramente sfornito dell' essenza vitale, perciò Eraclito ammette una specie di animismo e ripete la vecchia sentenza, che tutto sia pieno di dèi e demoni. Vi è una serie continuativa di esseri, tra i quali non vi è mai distacco reciso : gli dèi sono soltanto uomini immortali, come gli uomini sono dèi mortali, viventi della morte e morenti della vita gli uni degli altri (fr. 62) [8]. Il divenire porta seco quest' alterna vicenda: l' universale, facendosi individuale, perde il suo carattere di universalità, e viceversa. Da questo punto di vista, si può dire che noi viviamo la morte delle anime, e le anime alla lor volta vivono la morte nostra (fr. 77). Infatti, essendo l' anima identica alla sostanza universale, è chiaro che essa, quando si congiunge al corpo, vien quasi a morire nella sua pura essenza; laddove la morte del corpo segna il principio della resurrezione dell' anima [9]. I due momenti sono caratterizzati con la espressione ὁδὸς ἄνω κάτω (fr. 60); ma e la via ascensiva e la discensiva si riducono, in fondo, ad una sola. L' eterno fuoco scende alle altre forme piú basse della materia (acqua, terra) e da queste per le medesime vie risale alla sua forma primitiva (fr. 31). E questo è, in sostanza, il significato della frase eraclitea, che, nella periferia del cerchio, il principio e la fine sono comuni (fr. 103). Nel circolo, infatti, qualunque punto si scelga della periferia è principio e fine ad un tempo. Il processo descritto da Eraclito è un processo circolare, ossia infinito. L' esistenza simultanea di qualità opposte, adombrata dall' efesino anche in un bisticcio sulla parola greca indicante l' arco (βιός, che non differisce se non per l' accento da βίος = vita), il cui nome è vita, ma il cui effetto è morte (fr. 48), vien lumeggiata poi sotto un altro aspetto, non meno interessante. La stessa cosa può avere effetti diversi relativamente a due soggetti differenti. L' acqua del mare, per esempio, è la piú pura e la piú sozza; per i pesci è bevibile e salutare, per gli uomini non è bevibile, anzi è causa di morte (fr. 61). Il miele, che per alcuni è dolce, per altri è amaro (cf. Sext. Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* II, 63). Ogni determinazione stabile viene a svanire, data questa legge di correlatività. Similmente, senza la malattia, non

sarebbe dolce la salute; senza il male non vi sarebbe il bene, né la sazietà senza la fame; né il riposo avrebbe ragion d'essere senza la fatica (fr. 111). Ogni cosa, per realizzarsi, ha bisogno del suo opposto. Qui dunque c'è qualcosa di piú alto che non pensi il Gomperz, il quale, sottolineando l'inesperienza di pensiero e le orgie speculative di Eraclito, viene ad immiserire la portata di quelli, che egli chiama brillanti paradossi. Egli non ci sa vedere altro che dei germi di verità isolate, per es. della soggettività delle sensazioni, ovvero della relatività inevitabile che hanno le opinioni e le istituzioni secondo le singole fasi dell' evoluzione storica; mentre la dottrina della coesistenza dei contrari ha un valore essenzialmente metafisico, il quale sarà messo in piena luce dall' ulteriore sviluppo del pensiero.

Il secondo aspetto principale, in cui al geniale intuito del-l' efesino si presenta la legge di cui parliamo, è il suo aspetto sociale. Per lui, il πόλεμος (la guerra) è il padre ed il re delle cose tutte (fr. 53). La guerra è l' elemento comune, la contesa è un diritto; e ogni cosa, mediante la lotta e la necessità, è preservata dalla stagnazione e dalla morte (fr. 80). Anche la miscela d'orzo si decompone, qualora non sia scossa (fr. 125). La guerra ha designato alcuni come dèi, altri come uomini; questi come schiavi, quelli come liberi (fr. 53). Qui, nota il Gomperz, non c'è luogo a sbagliare: Eraclito ha voluto dire che la guerra, mettendo le forze alla prova, opera il distacco tra i potenti e i deboli, fonda lo Stato e organizza la società. Egli la loda di aver sanzionato questa differenza di valore; e ciò che fosse per lui questa differenza, lo chiariscono i due termini opposti allo schiavo e all' uomo libero; l' uno è uomo, l' altro è dio.... Infatti, accanto alla turba delle anime comuni, che abitano il mondo sotterraneo, e che, in questo regno dell' umidità e della confusione, non hanno altro mezzo di conoscenza che il senso dell' odorato, vi sono, secondo Eraclito, degli spiriti privilegiati, che dalla vita terrestre si elevano all' esistenza divina (*Griech. Denker*³, I, 59 e sg.). Si è obiettato al Gomperz che il passo eracliteo non contiene propriamente una valutazione etica dei risultati della guerra, ma una constatazione storica; giacché sarebbe assai grave porre il filosofo di Efeso al primo posto tra quanti hanno vantato la necessità del dominio della forza, e han visto nella guerra il mezzo piú adeguato a tale scopo [10].

Ma non ci par giusta una tale riserva, quando, non solo da questo passo, ma anche da altri, è evidente l'entusiasmo per la guerra. Certo la mollezza e l'indolenza de' suoi concittadini furono un'occasione a far sí che Eraclito vantasse l'importanza delle virtú guerresche; ma supporre che egli vedesse un' ingiustizia nelle distinzioni di classe e d' ingegno, supporre che egli volesse fare solo una constatazione e non anche una valutazione, è un far torto non soltanto alle opinioni comuni di quel tempo, ma anche al proverbiale orgoglio aristocratico dell' efesino, il quale del resto, per coerenza ai suoi principï dottrinali, non avrebbe mai potuto scorgere nelle conseguenze della guerra, compresa la schiavitú, altra cosa che un riflesso della necessità razionale. Ma d' altra parte si capisce che, dovendo il dissenso generare l' armonia, alla guerra è necessario che subentri la pace. I due termini sono entrambi necessari: ed Eraclito insorge contro Omero, il quale aveva biasimata la guerra, e tra gli dèi e tra gli uomini, quale un malanno dell'esistenza (cf. NUMEN., fr. 16, in Diels). Si aggiunga poi che, se la tendenza ideale della guerra verso la pace importa la tendenza all' effettuazione dell' armonia fra gli opposti, l' ideale della pace si risolve in quello della giustizia, e la guerra diviene lotta per la giustizia [11]. Tutte le leggi umane si alimentano di una sola legge, che è la divina (fr. 23). Lottare per il trionfo del giusto è dovere sacrosanto. Il popolo deve combattere per la legge come per le proprie mura (fr. 44). E grande è la fama che aspetta il valoroso, anche se caduto. Gli dèi e gli uomini rendono onore a quelli che sono uccisi in battaglia (fr. 24). Le piú grandi morti ottengono le piú grandi sorti (fr. 25).

L' ampia dimostrazione, che abbiamo addotta, del principio fondamentale di Eraclito, parrebbe sufficiente ad eliminare ogni dubbio sul suo vero significato. Il quale consiste nell' aver escluso il rigido e morto essere, che non chiarisce punto il problema della realtà, e nell' avere asserita la legge del divenire. Ciò che si muta, ciò che abbandona il suo stato primitivo, necessariamente riunisce in sé determinazioni contradittorie. Nondimeno quest' interpretazione, che appare come la piú plausibile, è stata combattuta da alcuni critici illustri. Lo Schleiermacher ebbe a sostenere che il πάντα ῥεῖ si dovesse prendere nel senso di un' ἀλλοίωσις, di un semplice e indifferente variare. E, seguendo le sue tracce, lo

Zeller con grande pertinacia affermò che l' unità degli opposti non è una schietta conseguenza delle espressioni eraclitee, ma venne formulata dagli scrittori tardivi; perché altro è dire che un solo e medesimo essere sia giorno e notte, che un solo e medesimo stato sia nascere e morire, altro che fra il giorno e il giorno e la notte, l' essere e il non essere come tale non vi sia alcuna differenza: l' asserire insomma la coesistenza degli opposti nel medesimo soggetto e sotto il medesimo rapporto [12]. Ora questa tesi non ci pare sostenibile. In primo luogo osserviamo che Eraclito non parla di una variazione, ma di una recisa opposizione: sceglie coppie di elementi antitetici, e nello stesso tempo dice che tali opposti, checché ne pensino alcuni, si riducono ad un solo ente. E parla anche, esplicitamente, di una conversione reciproca degli opposti (cfr. specialmente il fr. 88). In secondo luogo: per nessun punto forse, come per questo, abbiamo una cosí grande concordia di testimonianze. Platone, nel *Sofista,* nota che, per Eraclito (Ἰάδες Μοῦσαι), gli opposti si son trovati sempre insieme; laddove Empedocle infiacchí questo concetto, risolvendolo in un' alternativa e in una successione. Ancora piú spiegate sono le testimonianze di Aristotele. « È impossibile che qualcuno supponga la medesimezza tra l' essere e il non essere, benché certuni credano che Eraclito lo dicesse. » (*Metaph.*, lib. III, cap. 3). Sembra che Eractito, dicendo che tutte le cose sono e non sono, renda vero tutto (ibid., cap. 3). Coloro, i quali affermano la simultaneità dell' essere e del non essere, converrebbe piuttosto dicessero che tutto è immobile; poiché, se ogni cosa contiene in sé i due momenti opposti, nulla esiste in cui possa cambiarsi (ibid., cap. 5). E similmente in altri luoghi. Plutarco ci avverte espressamente della simultaneità dei termini opposti: « non è possibile toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato; ma, per la celerità e la rapidità della trasformazione, essa viene a separarsi e poi di nuovo a raccogliersi; o piuttosto, non di nuovo né successivamente, ma simultaneamente si riunisce e distacca, si congiunge e disgiunge » (cfr. il fr. 91). Che se queste paiono testimonianze un po' tardive e tali da contenere una interpretazione personale, c' è una testimonianza assai piú antica e preziosa, quella di Parmenide, il quale in alcuni suoi versi, nei quali deride quei sordi e ciechi e ignoranti, che fanno, prima una sola cosa, poi due cose differenti del-

l' essere e del non essere (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται | κοὐ ταὐτόν), non può aver alluso ad altri che ad Eraclito [13]. Da tutte queste prove e dai citati passi di Eraclito siamo autorizzati a concludere che egli arrivasse al preciso concetto del divenire implicante in sé la contradizione. Lo Zeller non ha torto quando osserva che l'efesino costruiva una fisica, non già una logica; ma che cosa vuol dire ciò? Anche ammesso, come bisogna ammettere, che egli, alla stessa maniera degli altri Presocratici, abbia confuso l' elemento spirituale col materiale, si può forse negare che, benché in forma intuitiva, abbia colta e indicata l' impossibilità di conciliare lo stabile perdurare delle formazioni determinate con la perpetua variabilità del processo? Quando Aristotele faceva carico agli eraclitei di aver negato il principio di contradizione, non veniva forse a valutare la dottrina di Eraclito da un punto di vista logico? E non sappiamo che significato abbia l' osservazione dello Spengler, che Eraclito, essendo un aristocratico, il quale possedeva in alta misura il *pathos* della distanza, non intese parlare di un' identità degli opposti, - una *contradictio in adjecto* -, bensí di un' identità d' origine e del carattere tutto relativo degli opposti; in modo che egli impugnava, non l'antitesi, ma la sua realtà obiettiva [14]. Il vero è che Eraclito affermava l' una e l'altra cosa, l' identità e l' opposizione. Infatti egli, dicendo, per es., che il fuoco vive la morte dell' aria e cosí via, da un lato afferma che l' opposizione c' è ed è una legge obiettiva, senza della quale non avrebbe luogo il processo; da un altro lato respinge il giudizio volgare, il quale non capisce che l' apparente contradizione si risolve in una superiore armonia, e cioè, s' arresta al solo fatto dell' opposizione e non ne intravede l' unità latente. Dunque effettivamente, poiché, per usare l' espressione platonica del *Teeteto,* Eraclito ha mosso l' immobile, egli ammette la contradizione come esistente in atto, mediante il divenire. Qual era tuttavia la conseguenza di tal posizione? Se ogni determinazione fissa è un errore, se l' unica verità è il processo, lo scorrere perpetuo delle cose, ne viene di conseguenza che non sia possibile scienza di nulla. A questa conclusione arriveranno i Sofisti. Perciò Aristotele mette insieme Eraclito e Protagora [15].

II.

Zenone di Elea.

(Fiorito verso il 464 av. Cr.).

Dalla dialettica intuitiva di Eraclito passiamo a quella, diversa nel suo carattere e matematicamente sviluppata nella sua elaborazione formale, del Palamede eleatico, secondo l'appellativo usato da Platone nel *Fedro*. Non possediamo se non qualche frammento del libro, che, se dobbiamo prestar fede alla testimonianza platonica, Zenone avrebbe letto in Atene, quando vi si recò in compagnia del suo maestro; né possiamo affermare con sicurezza che altri ne scrivesse oltre quello, il quale era forse un' opera giovanile, composta per avvalorare la sentenza di Parmenide, che, facendosi assertore dell' Uno, aveva suscitato le beffe da parte di coloro che difendevano la moltiplicità degli enti. Lo scritto doveva esser diviso in parecchie dimostrazioni (λόγοι), ognuna delle quali moveva da certi presupposti (ὑποθέσεις), a fine di rinfacciare agli avversari gli assurdi molto piú ridicoli, in cui andavano a terminare i loro principî (PLAT. *Parmen.*, IV-VI). In tal modo si veniva a dire la stessa cosa di Parmenide, ma in altra forma: se il maestro aveva affermato l' Uno, il discepolo negava il Molto.

Noi abbiamo addotta piú su la sentenza di Aristotele, che attribuisce a Zenone il vanto di aver fondato la dialettica (allo stesso modo che Empedocle fondò la retorica); ma ciò non deve intendersi in un senso assoluto. Già una piú alta dialettica abbiamo studiata in Eraclito. Ma, nello stesso campo della scuola eleatica, a chi attentamente consideri non potrà esser dubbio che Parmenide avesse già spianato la via al discepolo: onde a ragione Sesto Empirico (*Adv. mathem.*, VII, 6) lo dice non inesperto della dialettica. È merito speciale del Diels aver chiarito bene questo punto, per il quale noi accettiamo interamente le sue conclusioni. Ha egli, Parmenide, messo un reciso distacco tra l' ἀλήθεια e la δόξα, come Spinoza ha separato l' *imaginatio* dall' *intellectus*; ovvero ha posto le

due sfere in una certa relazione? Le migliori autorità sono decisive per l'assoluta separazione. E allora, quale scopo avrebbe la δόξα? Non quello di stabilire il canone della verità, sibbene di preparare i discepoli, esponendo le vedute della saggezza comune, all'agone, in cui dovevano scendere ben agguerriti per non essere sopraffatti dagli attacchi possibili delle altre scuole. Essa dunque ha un carattere spiccatamente polemico. E del resto, in alcuni luoghi del poema già si trova il preludio di quella riduzione all'assurdo per via del dilemma, che è la nota essenziale della dialettica di Zenone. Per es., Parmenide cerca di provare l' unità dell' essere, alla maniera seguente: se l' ente è generato, sono possibili due casi: che sia generato o da un non-ente, o da un ente. Ma il primo caso è impossibile, perché l' essere non avrebbe potuto mai avere alcun motivo di uscire dal non essere; e parimenti il secondo, perché accanto all' essere non vi è qualche altra cosa. È chiaro adunque che la forma dicotomica del procedimento dialettico, prima che a Zenone, appartiene al suo maestro [16].

Contro quali avversari entrava in lizza il giovine campione? Premettiamo che il fondatore della scuola, in quanto non faceva capo, nello spiegare i fenomeni, ad alcun determinato principio materiale, proseguiva il cammino segnato dai Pitagorici; ma ad essi, d' altra parte, si opponeva, negando il vuoto e affermando l' ente pieno; sicché la sua concezione era, in fondo, lo stesso monismo di Anassimandro, svolto logicamente ma pur sempre in senso realistico, in opposizione al dualismo. Ma anche ad impugnare la tesi eraclitea del divenire tende, come abbiamo accennato, Parmemenide, giacché egli assevera l' immobilità dell' ente e lancia parole sprezzanti contro i fautori della tesi opposta. A dir vero, questo punto è un po' controverso: ma, anziché allo Zeller e al Tannery, noi diamo ragione al Ferrari e al Covotti, il primo dei quali scrive: « Quanto all' aver voluto Parmenide contraddire alla tesi di Eraclito, ricordiamo ancora, che già Platone nel Teeteto pare voglia esprimere appunto questa intenzione, e che Aristotile, discorrendo delle teorie di Eraclito [nel *De anima,* I, 2], dice che questi fu d' avviso con i *molti,* ogni cosa essere in movimento, e lo dice in guisa da far credere che quei *molti* siano appunto i *mortali* che Parmenide chiama erranti e ciechi [17]. » Orbene: non è ovvio pensare che Zenone rivolgesse le sue armi contro gli

stessi avversari; o, piú opportunamente, poiché egli apparteneva ad una piú giovane generazione, contro nuovi seguaci delle medesime dottrine? In riguardo ai Pitagorici, la dimostrazione è stata felicemente condotta dal Tannery, il quale mostra che Zenone voleva, non tanto negare il moto, quanto piuttosto dimostrarne l' inconciliabilità con la tesi (pitagorica), che faceva dello spazio una somma di punti [18]. E bisogna aggiungere, col Covotti, che i Pitagorici, stretti dalle obiezioni di Parmenide e Anassagora, il primo dei quali mostrava che lo spazio vuoto è un non-ente e il secondo che esso non è realmente vuoto, erano venuti ad una nuova teoria, attestata da Aristotile, che lo spazio vuoto sia un ente di per sé; onde precisamente a questa teoria intende opporsi Zenone [19]. Ma l' aver egli combattuto i Pitagorici non esclude che abbia preso di mira anche gli eraclitei; giacché, se la tesi prediletta degli uni era la moltiplicità, quella degli altri era il movimento. È vero che della scuola eraclitea poco o nulla sappiamo; tuttavia, che esistesse ai tempi di Zenone e fosse penetrata anche in Atene, è cosa che non si può revocare in dubbio. Sicché, bene a questo riguardo notò il Fiorentino, che Platone, in parecchi luoghi e specialmente nel *Parmenide,* menziona l'incontro delle due scuole rivali e si compiace sempre piú di ribadirne l' importanza. « Maestro e discepolo muovono dalla remota Elea e vanno ad Atene, ove erasi afforzata la scuola ionica, a portarvi una guerra di nuova foggia, la polemica delle idee. Ed il campo non poteva essere piú conveniente all' alto contrasto, perocché Atene era di quei tempi, giusta la frase di Pericle, la scuola di tutta la Grecia: e Zenone veniva ad attaccarvi il seggio di Eraclito e di Cratilo.... La polemica zenoniana si riscontra a maraviglia con la guerra peloponnesiaca.... [20]. » Piú circospetto il Ferrari: « ciò non toglie che altri applicasse le confutazioni dell' Eleate, e magari le rivolgesse posteriormente egli stessa, anche contro i fisici jonici ed Eraclito; contro i quali parrebbe diretto il σύγγραμμα di Zenone secondo il *Parmenide* platonico » [21].

I famosi argomenti di Zenone si possono raggruppare in due serie: nella prima si nega la pluralità, nello seconda il movimento. Ma, come ha notato il Brochard, le due serie, considerandole bene, sono logicamente connesse tra loro. Il movimento, infatti, suppone il tempo e lo spazio, per conseguenza non potrà prodursi in un

continuo senza parti [22]. Bisognava anzitutto ridurre all'assurdo la teoria pitagorica, secondo la quale esiste uno spazio vuoto ed ogni corpo è una somma di punti. Questo fa precisamente Zenone, portando la guerra sul terreno degli avversari. Quattro sono gli argomenti da lui addotti, secondo la testimonianza di Aristotele e di Simplicio [23]. Egli incomincia col seguente dilemma: se l'ente risulta composto da una pluralità di punti, delle due l'una: o questi punti, in forza del processo della divisione all'infinito, si ridurranno a zero; oppure avranno una certa grandezza. Ora, nel primo caso, dall'addizione di fattori uguali al nulla, si avrà necessariamente un resultato nullo, e però l'ente molteplice non avrà alcuna grandezza, o sarà infinitamente piccolo. Nel secondo caso poi, applicando il medesimo processo, le molte cose, essendo composte d'infinite parti, ché tra due se ne possono sempre inserire delle altre, saranno infinitamente grandi. Entrambe le ipotesi, dunque, riescono all'assurdo. La seconda antinomia nasce dal considerare, non la grandezza, ma il numero. Se vi sono molti enti, è necessario che siano limitati; perché i punti, di cui sono il prodotto, debbono essere tanti quanti sono effettivamente, né piú né meno. Ma, d'altra parte, siccome tra due punti, per contigui che siano, è possibile pensarne sempre degli altri, è chiaro che gli enti verranno ad essere illimitati. Una terza aporia è diretta contro lo spazio vuoto, considerato come ente. Se essere qualcosa - domanda Zenone - significa essere in un luogo, è evidente che quest'ultimo dovrà essere in un altro luogo, e cosí via all'infinito. Un quarto argomento (conservatoci da Simplicio in forma di un dialogo tra Zenone e Protagora) tende ad escludere la discontinuità dell'ente, osservando che il rumore prodotto nella caduta, da uno staio di grano, dovrebbe risultare della somma dei numeri di tutti i singoli chicchi e delle infinitesime parti di ogni chicco: il che certo non accade; per conseguenza non può mai un composto produrre un effetto, che ciascuna delle sue parti è incapace di causare. In tal modo, negativamente, Zenone provava che l'ente è uno e continuo.

Piú famose ed oggetto di lunghe controversie, prolungatesi fino ai dí nostri, sono le quattro aporie intorno al movimento, le quali corrispondono alle due parti di un dilemma doppio e sono poi simmetricamente collegate. Movendo dalla tesi degli avversari,

Zenone prova sottilmente che se il continuo è composto di parti, si possono fare due ipotesi: o che le parti siano divisibili all'infinito, o che siano indivisibili. La prima ipotesi è confutata con gli argomenti della *dicotomia* o dell'*Achille*; la seconda, con quelli della *freccia* e dello *stadio*. Il primo e il quarto (come nota il Brochard) studiano il continuo e il moto entro i limiti dati; il secondo e il terzo, in lunghezze indeterminate. Nel primo e nel terzo, è un solo mobile quello che realizza il movimento, e si mette in sodo che lo stesso incominciare del movimento è impossibile. Il secondo e il quarto, mediante la comparazione di due mobili in cammino, tendono a provare che il movimento, se pur cominciato, non potrebbe continuare. Ne' due primi si ha in vista la natura dello spazio; ne' due ultimi, a preferenza, la natura del tempo. Il secondo è una forma variata del primo, e il quarto si fonda sul medesimo principio del terzo. Né, del resto, l' ordine logico di tali argomenti è disforme dall' ordine storico, in cui Aristotele (*Phys.* VI, 9) ce li ha tramandati [24]. Sono stati discussi ripetute volte e formulati diversamente da filosofi e matematici.

Il primo argomento (la *dicotomia*) è questo. Un mobile deve arrivare alla metà del suo cammino, prima di raggiungerne la fine: per fare ciò, deve toccare la metà della metà, e cosí via all' infinito; ossia, deve, in un tempo finito, percorrere un numero infinito di spazï. Ma questo è impossibile, dunque è impossibile anche il movimento. Si poteva nondimeno, come nota il Covotti, obiettare: siccome i punti di numero infinito son dati dalla divisione, e questa richiede un certo tempo, dunque il movimento la sorpassa. A quest' obiezione risponde la seconda prova, la quale dice che il piú lento (la tartaruga) non potrà esser mai raggiunto dal piú veloce (Achille). Chi insegue, difatti, bisogna che prima arrivi al punto da cui si è mosso chi fugge. Ora, durante l' intervallo, ch' esso impiega per arrivare a questo punto, l' altro ha già guadagnato un vantaggio, e cosí via all' infinito. Aristotele nota che quest' argomento esprime, in fondo, lo stesso concetto del primo, sebbene in una forma piú tragica; perché in entrambi, per effetto di una divisione della grandezza, accade che non si raggiunga mai il termine stabilito. La differenza (nota bene il Ferrari) per rispetto al λόγος precedente sta in ciò, che qui il termine del moto si muove anch' esso, mentre nell' altro caso era fermo. Tuttavia,

neanche quest' argomento era decisivo, ché si poteva opporre: il tempo finito è suscettibile di una divisione all' infinito; anch' esso perciò è una somma d' istanti, e nulla impedisce allora che ad una data posizione successiva corrisponda un dato istante. La replica di Zenone si ha nel terzo argomento. Una freccia, che vola, in ogni istante occupa un certo punto dello spazio. Ma, affinché occupi una data posizione, bisogna che in quel momento sia in riposo. Dunque, poiché il tempo, secondo l' ipotesi, è formato d' istanti, conviene ammettere che la freccia sia rimasta immobile durante l' intero spazio percorso. L' argomento è analogo, secondo l' osservazione dello Zeller, al precedente: lí è sciolto nelle minime sue parti lo spazio, qui il tempo. Anche in questo caso, peraltro, gli avversari potevano ben rispondere che ogni singolo istante corrisponde, non già a una determinata posizione della freccia, ma al passaggio da ogni posizione alla successiva. Zenone li fa tacere con l' argomento dello *stadio*. « Il quarto argomento è delle masse eguali, che si muovono nello stadio in senso contrario, passando innanzi ad una terza serie di masse eguali, in modo che la prima serie parta dalla metà dello stadio, la seconda invece dall' estremità di esso, con velocità eguale: in questo caso pare avvenga che la metà di un tempo sia eguale al doppio ». Cosí Aristotele [25]. Per chiarire la cosa, immaginiamo tre serie di punti contigui:

$$
\begin{array}{cccccccccc}
 & & A_1 & A_2 & A_3 & A_4 & & \\
B_4 & B_3 & B_2 & B_1 & & & & \\
 & & & & C_1 & C_2 & C_3 & C_4
\end{array}
$$

Supponendo che la serie degli A resti immobile, mentre le altre due serie si muovono in senso contrario, cioè la serie dei B da sinistra a destra e quella dei C da destra a sinistra, si avrà che, quando B_1 è giunto all' estremo A_4 della prima serie, C_1 sarà arrivato all' estremo A_1. Per conseguenza, se B_1 sarà passato innanzi a tutti i C, e C_1 innanzi a tutti i B, l'uno e l' altro avranno invece oltrepassato soltanto la metà della serie A. Ma allora l' istante che, giusta l' ipotesi fatta, era indivisibile, si troverà necessariamente diviso, o, in altre parole, essere il doppio di se stesso. La conclusione è l' impossibilità del movimento in una distesa temporale formata d' indivisibili istanti.

Queste quattro prove sono state giudicate nei modi piú opposti. Alcuni le hanno gabellate come sofismi. Per es., il Prantl considerava Zenone come il rappresentante della trasformazione dell'Eleatismo nella Sofistica, notando in lui quell'acutezza unilaterale di pensiero che, attenendosi all'Uno astratto, dimentica l'unità superiore e vivente. « Zenone sopprime il concetto stesso della continuità, e quindi, per la linea, parla solo di singoli punti, e, per il tempo, solo di singoli istanti, sicché, coll'impugnare il movimento non rimane sullo stesso terreno di colui che egli combatte; ma piuttosto, le contradizioni, a cui giunge, ricadono di colpo sul suo stesso atomismo, che frantuma il continuo in pezzi staccati [26] ». Il Tannery ed altri invece, come abbiamo visto, hanno giudicato ben altrimenti. Delle difficoltà mosse contro l'ammissione del molteplice, è parsa capitale al Ferrari quella desunta dal rumore dello staio di grano, perché qui « piú che altrove è colpita la validità delle percezioni, sebbene in fondo tutte le prove tendano a scalzarla, dacché e moltiplicità e movimento ne son dati dai sensi, malgrado le assurdità che il pensiero perviene a scoprire in queste rappresentazioni [27] ». Circa la seconda serie di prove, memorabile e degno di esser riferito è il giudizio che ne portava Hegel nella sua *Storia della filosofia*. Se la dialettica è prima di tutto caduta sul movimento, ciò si spiega perché la stessa dialettica è questo movimento, e lo stesso movimento è la dialettica di ogni essere. Che esista un movimento, che questo sia un fenomeno ed abbia una certezza sensibile, di ciò non si discute. La questione cade piuttosto sulla sua non-verità: e il movimento è non-vero, essendo una contradizione [28]. E, a motivo di questa contradizione appunto, lo Herbart e il Teichmüller negarono realtà al movimento. Contro i primi due argomenti si è fatta sempre valere l'obiezione di Aristotele: è impossibile percorrere in un tempo infinito le sole cose infinite per quantità (κατὰ ποσόν); ma è possibile percorrere quelle infinite per la divisione (κατά διαίρεσιν), perché anche il tempo è divisibile all'infinito, come lo spazio. Il Bayle chiama *pitoyable* una tale risposta; perché, se la materia è divisibile all'infinito, contiene un numero infinito di parti, e allora non è già un infinito potenziale ma attuale. Hegel nota che il movimento è l'infinito come unità di due opposti, del tempo e dello spazio. Vi è certo il minimo dello spazio, e vi è quivi negazione della conti-

nuità, ma negazione astratta: altrettanto falso è però il tener fermo astrattamente alla divisione *opinata*, alla metà; convien dire: non c' è alcuna metà nello spazio, questo è continuo. Il Brochard poi osserva che Aristotele non risponde precisamente alla questione posta, la quale è di sapere come, nel tempo e nello spazio, la divisione all' infinito possa venir esaurita, cosa indispensabile a che il movimento si produca. Insoddisfacente è del pari la soluzione dei matematici (per es., dell' Evellin), i quali introducono il limite e il discontinuo, formulando cosí una tesi diversa da quella combattuta nell' aporia zenoniana, che è la composizione del continuo. Anche il Lechalas, con la sua teoria degli atomi estesi e indivisibili, cade nello stesso errore. Il Noël chiama sofismi i due primi argomenti di Zenone: ma, dal punto di vista eleatico, il quale non nega l' *esistenza* del continuo, l' accusa è ingiusta. Il Noël sostituisce all' idea del movimento, considerato come spostamento nello spazio, un concetto interamente diverso: egli introduce il concetto di potenza, fa del moto un' idea razionale, lo considera come uno stato inerente al mobile, abbandona insomma il terreno comune a Zenone ed a' suoi avversari [29]. Il Masci, facendo rilevare il carattere intuitivo del continuo, che l'analisi intellettualistica risolve in elementi immaginari e per conseguenza distrugge, osserva: « siccome l' infinitesimo non è né una quantità finita, né un punto indivisibile, cosí non si potrebbe mai cogliere il mobile in flagrante delitto di eterotopia. Il movimento tra due punti dello spazio infinitamente prossimi avviene sempre nell' intervallo tra due momenti infinitamente prossimi; cioè mai il mobile è in due luoghi nello stesso tempo, mai in due tempi è nello stesso luogo, ma sempre la serie dei punti e dei momenti, come grandezze infinitesime, si svolge, con perfetta corrispondenza, nella continuità del movimento [30] ». Soluzione ingegnosa, in quanto si richiama all' antinomia tra l' intuizione e la riflessione astratta, che fu già messa innanzi dallo Schelling e dal Bergson: ma anch' essa ha il difetto di formulare il problema in altra maniera.

I due ultimi argomenti paiono irreprensibili al Noël, il quale non concede all' Evellin e al Lechalas che l' argomento della *freccia* si converta in una definizione della quiete e che l' identica definizione possa valere per il movimento, purché si aggiunga la circostanza che un corpo siasi trovato prima in un luogo e poi in un

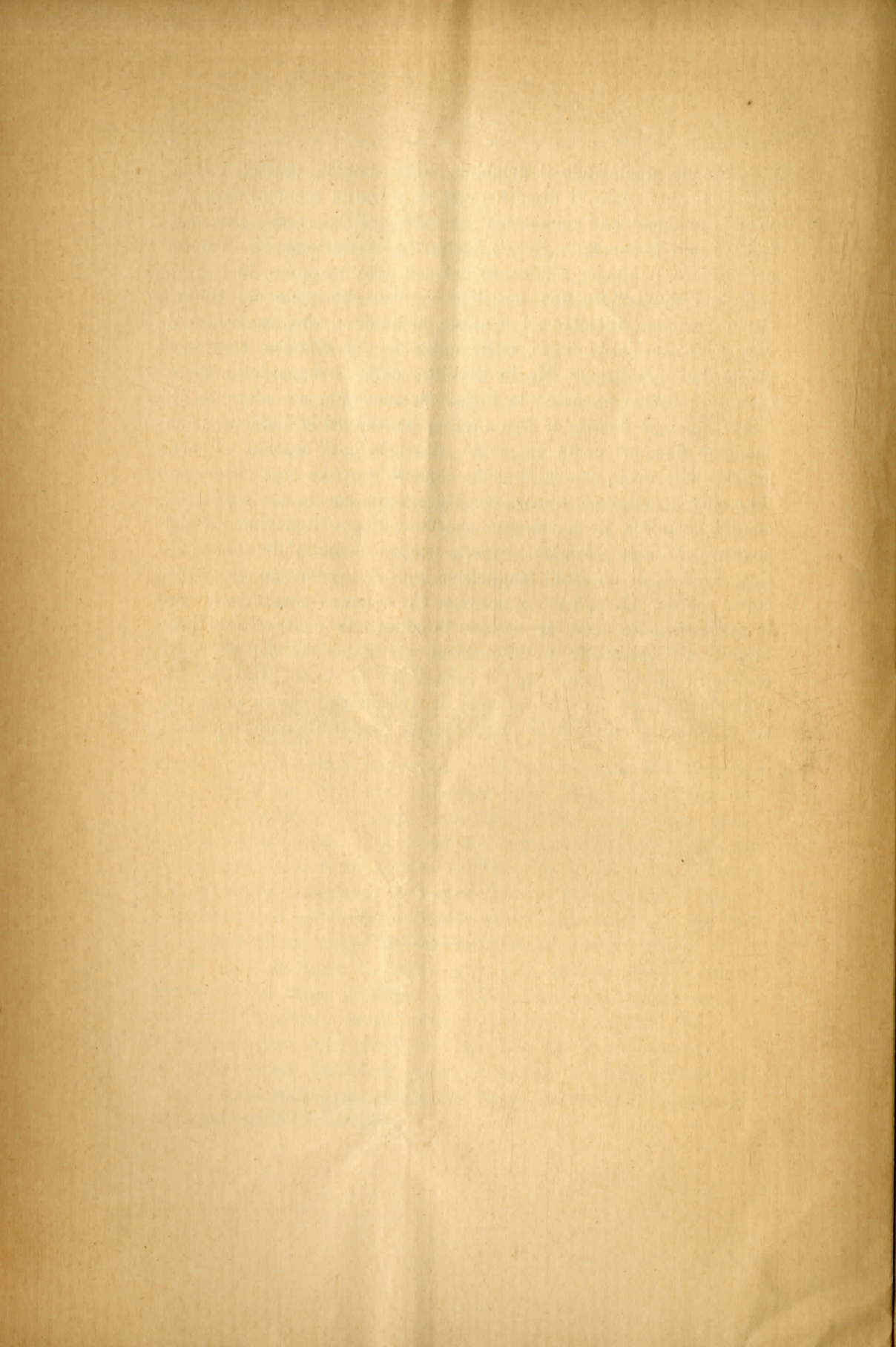
altro. E veramente, l'intuizione del moto come fatto reale consiste nel procedere continuato da uno ad un altro luogo. In riguardo poi all'argomento dello *stadio*, il Brochard nota che esso viene a giustificarsi da sé, in quanto vuol dire che si può sempre, col movimento, dividere un istante supposto indivisibile. Il Noël ha cercato di formularlo un po' diversamente, ma è stato combattuto dall' Evellin e dal Masci, l' ultimo dei quali fa rilevare che, mentre l' ipotesi (quella dei punti contigui) è fatta di pure astrazioni intellettualistiche, il ragionamento invece si fonda sull' intuizione, perché ripresenta il continuo divisibile. Ma noi ripetiamo ancora una volta che, nell' interpretare il pensiero dell' antico eleate, bisogna andare molto cauti, per non rischiare di attribuirgli intendimenti alieni dal suo pensiero. Non si tratta di provare, in modo piú o meno ingegnoso, la possibilità del movimento : si tratta di vedere se Zenone sia o no riuscito a dimostrare che il movimento è impossibile, partendo dalla tesi pluralistica e ammettendo insieme la continuità del tempo e dello spazio. Abbiamo già ricordata l' opinione del Tannery, alla quale hanno aderito autorevoli studiosi. « Taluno ha sí pensato che Zenone intendesse opporsi ad Anassagora e a Leucippo, ma ciò è insostenibile per ragioni di tempo e per quelle altre, che fanno dipendere dall' eleatismo cosí gli Atomisti come pure in generale i filosofi designati col nome di fisici posteriori, i quali tutti hanno voluto conciliare l' immutabilità dell' essere col vario del fenomeno [31] ». Ma Zenone mirava piuttosto alle dottrine pitagoriche ed eraclitee. Guardate da questo punto di vista, le famose aporie diventano irrefutabili e vanno trattate come *prove*, non già come *sofismi.* E, in tal caso, mi par difficile negare che egli abbia avuto ragione degli avversari.

Tutt' altro è il problema quando noi ci chiediamo qual significato e quale intento dobbiamo dare alle sue argomentazioni : se convenga interpretarle in un senso idealistico, alla maniera del Renouvier, dissolvendo, non solo il moto, ma il continuo stesso come un' illusione ; o non piuttosto in senso realistico. Noi siamo interamente col Brochard, accettando la seconda interpretazione, e non vediamo dimostrata la tesi dell' Evellin, cioè che Zenone abbia voluto provare indirettamente la concezione del discontinuo e però la realtà del movimento. Il vero è che, se Zenone inten-

deva rinfiancare, con la sua acuta dialettica, il principio sostenuto da Parmenide, non poteva non concepire l'Ente come uno, indivisibile e continuo. Ma, come il maestro non venne in chiaro di sé e, assegnando solo un valore ipotetico al suo universo fisico, non si curò di conciliarlo col suo universo teorico: altrettanto fece Zenone, il quale sostenne bensí indirettamente la dottrina dell'unità e dell'immobilità dell'essere reale pensato dalla ragione, ma non mostrò come sia possibile il fenomeno contradicente alla realtà data al pensiero. Che poi egli e il maestro affermassero (come hanno congetturato il Tannery e il Milhaud) l'immobilità solo per l'universo preso nel suo insieme, non già per le sue parti elementari, è cosa che non crediamo provata. E nemmeno ci par verosimile supporre col Gomperz, che Zenone, alla fin dei conti, trascinato dall'impetuosità del suo genio, sia divenuto infedele al maestro, e da ontologo convinto, siasi trasformato in uno scettico, o meglio, in un nihilista. Almeno il luogo del *Parmenide*, al quale il Gomperz si richiama, non proverebbe questa pretesa apostasia; ché in esso viene riconosciuto espressamente (come già notammo) che Parmenide e Zenone sostenevano una tesi uguale, benché in maniera differente. Meglio farebbe al caso, invece, un passo di Seneca, ove si potesse dar peso ad una cosí tardiva testimonianza: « Parmenides ait ex his, quae videntur, nihil esse nisi universum. Zenon Eleates omnia negotia de negotio deiecit; ait nihil esse.... Si Parmenidi [sott.; « credo »], nihil praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem » (*Epist. mor.*, 88, 44 e seg.). Tuttavia, se Zenone non si può scambiare per un idealista, né per un sofista o per uno scettico, ciò non toglie che le sue argomentazioni, trasportate ad un significato diverso, abbiano fornito buone armi agl'idealisti, agli eristi e agli scettici, esercitando una persistente efficacia sulla storia della filosofia posteriore. E anche alle speculazioni matematiche (testimone il Cantor) esse hanno dato notevole impulso.

Se ora vogliamo renderci conto dell'importanza particolare che ha Zenone nella storia della dialettica, dobbiamo anzitutto determinare chiaramente la speciale caratteristica del suo procedimento. Egli tien ferma la posizione concettuale opposta alla sua, e cioè la moltiplicità: poi, facendo uso del principio di contradizione, cerca di farla vacillare, usando la forma interrogativa, in quanto mostra, con le antinomie e i dilemmi stringenti onde la

piglia d'assalto, a quali false ed assurde conseguenze finisca per riuscire. E poiché questo procedimento non è qualcosa di appiccicato all' oggetto suo, ma rampolla dal seno di una metafisica profonda, sorta sulle rovine di un naturalismo ancora in gran parte ingenuo, ne viene ch' esso non si riduca ad un brillante ma vuoto esercizio d' ingegno, spinto fino alla virtuosità, ma divenga mezzo potente di ricerca speculativa. Secondo alcuni scrittori, ben quaranta argomenti avrebbe Zenone raccolti per dimostrare l' Uno, e cinque per provare l' immobilità dell' Uno [32]. Aristotile, a dir vero, che non aveva alcuna simpatia per gli Eleati, lo giudicò in modo eccessivamente severo, dicendo, in tono sprezzante, che egli specula rozzamente (θεωρεῖ φορτικῶς; *Metaph.*, lib. II, 4); ma il fatto è che sente piú volte il bisogno di combatterlo e, nel riferire le quattro aporie sul movimento, nota che esse danno del filo da torcere a coloro che vogliono trovarne la soluzione. L' addebito poi, che gli fa negli *Elenchi sofistici*, è di aver dato all' Ente, o all' Uno, un solo significato, mentre ne ha parecchi, Εἰ δή τις πλείω σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος οἴοιτο ἓν σημαίνειν καὶ ὁ ἐρωτῶν καὶ ὁ ἐρωτώμενος, οἷον ἴσως τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν πολλὰ σημαίνει, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων ἓν οἰόμενος εἶναι ἠρώτησε, καί ἐστιν ὁ λόγος ὅτι ἓν πάντα, οὗτος πρὸς τοὔνομα ἔσται ἢ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ ἐρωτωμένου διειλεγμένος· εἰ δέ γέ τις πολλὰ οἴεται σημαίνειν, δῆλον ὅτι οὐ πρὸς τὴν διάνοιαν (cap. X). Lo stesso peccato del sofisma di anfibologia gli rinfaccia altrove in altro proposito; « La difficoltà mossa da Zenone: « se il luogo è in qualche cosa, in che si troverà? » non è arduo risolverla. Nulla infatti vieta che il primo luogo sia in un altro, non già come in un luogo, bensí alla maniera di un'abitudine (ἕξις), come la salute è nelle cose calde, mentre il caldo è nel corpo, come un'impressione (πάθος). Onde non è necessario andare all'infinito » (*Phys.* IV, 3). E a lui fa eco il commentatore Simplicio: « Contro Zenone diremo che il *dove* è pronunziato in molti sensi. Quando perciò egli opina che gli enti si trovano in un luogo, non ha un'opinione giusta: infatti, né la salute, né il coraggio, né mille altre cose, alcuno direbbe che si trovino in un luogo » (*Phys.* 563, 27). Tutti però hanno sempre ammirato l' abilità e la sottigliezza polemica di Zenone, del quale il Gomperz, con belle parole di elogio, dice che lasciò cadere come perle, dalla sua dialettica, piena di agilità, e riuní in una sola collana quei sottili argomenti, che hanno messo alla disperazione piú generazioni di lettori.

Zenone, applicando il principio di Parmenide, sfida gli avversari, dicendo: se io vi dimostro che la pluralità è un errore, dovrete rassegnarvi ad ammettere che soltanto l'Essere-uno è il vero. E però egli (come nota Hegel) toglie i predicati opposti all'unità e considera l'infinito solamente dal suo lato negativo, in quanto vede nel movimento una posizione e una rimozione del limite. Certo restiamo indietro ad Eraclito, il quale aveva raggiunto il vero concetto dell'infinito, come unità che si rinnova continuamente dall'opposizione. Ma in Eraclito, come si è già detto, mancava lo sviluppo formale; la logica rimaneva ancora aderente al-l'intuizione. Il filosofo di Elea invece, benché usi la dialettica, non come un fine, ma come un mezzo, si rivela così esperto nel maneggio delle armi, che dal difficile cimento par che esca vittorioso. Ed è singolare (noterò ancora con Hegel) che, per la sua coscienza, mentre svanisce il movimento sensibile, nasce il movimento del pensiero. La sua polemica rimarrà sempre memorabile come critica vigorosa di un facile empirismo e di un intellettualismo dalla corta veduta. Ma egli non s'accorge che si potrà combatterlo con le medesime sue armi. Il mettere in rilievo le contradizioni inevitabili all'isolamento unilaterale di una categoria del pensiero costituirà in seguito un capo d'accusa per lo stesso Eleatismo: e Platone mostrerà da par suo come la veduta dell'essere immobile sia altrettanto vulnerabile quanto quella diametralmente opposta.

NOTE.

1) Vedi Arist. presso Diog. Laert., VIII, 57; Sext. Empir. *Adv. mathem.*, VII, 6; Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln,* Berlin, 1858, I, 64.

(2) Vedi, per tutta questa parte, il libro del Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste,* Paris, 1905.

(3) Cfr. Spengler, *Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie,* Halle 1904, S. 10.

(4) Ecco l'autorevole giudizio del Diels: " Wir haben uns diese Sätze als Kinder augenblicklicher Stimmungen und Beobachtungen zu denken; es sind Notizen, Tagebuchblätter, ὑπομνήματα, die bunt abwechselten und schwerlich auf längere Strecken den Faden festhielten oder sich gar, wie man gemeint hat, in das dürre Schema einer philosophischen Systematik einspannten ". Vedi *Herakleitos von Ephesos*[2], griechisch und deutsch; Berlin 1909, S. XIII.

(5) Schuster, *Heraklitos von Ephesus* in " Acta Soc. Lips. " 1873. Cfr. l'interessante confutazione fattane dallo Zeller, *Die Philos. der Griechen,* I, Zw. H.[5], Ss. 720-723.

(6) Vedi Chiappelli, *Su alcuni frammenti di Eraclito;* Napoli 1887, pag. 13 e sg.

(7) A torto quindi il Diels (*op. cit.,* S. XI) parla, per Eraclito, di un idealismo, non inferiore, per la misura, a quello di Platone e di Plotino.

(8) Molto bene il Diels illustra: " Ueberall in der Welt wird das unsterbliche Feuer zeitweilig in die Sterblichkeit gebannt und durch den Tod wieder daraus erlöst ". *Op. cit.,* pag. 34 in nota.

(9) Per Eraclito, c'è una gradazione di elementi, determinata secondo il loro allontanarsi dal fuoco universale. Ora l'anima stessa, che tanto piú è perfetta quanto piú s'abbandona al vivente Uno che la nutre, fabbrica